CB311
.R37

LEMCKE & BUECHNER
NEW ... YORK

LIBRARY OF PRINCETON
APR 23 1910
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division CB311
Section .R37

LIBRARY OF PRINCETON
APR 23 1910
THEOLOGICAL SEMINARY.

WERDEN UND WESEN DER HUMANITÄT IM ALTERTUM

REDE

ZUR FEIER

DES GEBURTSTAGES SR. MAJESTÄT DES KAISERS

AM 26. JANUAR 1907

IN DER AULA DER

KAISER WILHELMS-UNIVERSITÄT STRASSBURG

GEHALTEN VON

DR. **R. REITZENSTEIN**

O. PROFESSOR DER PHILOLOGIE.

STRASSBURG

J. H. ED. HEITZ (HEITZ & MÜNDEL)

1907

Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/werdenundwesende00reit

Hochansehnliche Versammlung.

Durch die Erregung und Sorge dieser Tage ruft das Fest des Kaisers wieder alle Deutschen zu gemeinsamer Feier. Sie gilt dem Herrscher, dem wir alle die Treue gelobt haben, sie gilt dem Kaisertum, in dem sich unseres Vaterlandes Einheit und Größe zusammenfaßt, sie gilt, heute mehr als je, der Erfüllung des Sehnens unsrer Väter. Indem wir die Geschicke Deutschlands in dem Jahrhundert überdenken, das uns heut von dem Zusammenbruch des alten Reiches trennt, fühlen wir uns alle einig in der dankbaren Freude an dem, was eine gnädige Fügung unserm Volke gegeben hat, und in dem tiefernsten Streben, ihm die Kräfte zu wahren, die es im Ringen um diesen Besitz entfaltete. So feiern wir unsres Kaisers Fest in seinem Sinne. —

Die ernsten Gedenktage des verflossenen Jahres haben uns allen die große Zeit der Umgestaltung unseres Volksempfindens vor die Seele gerückt, die zuerst wieder alle Kräfte der Nation einem Ziele zuwendete und in den führenden Geistern aus einem unendlich reich gebildeten, genußfrohen Individualismus und aus schwärmender Begeisterung für ein Menschheitsideal opferwilliges Staatsempfinden und glühende Hingabe an das eigene Volkstum erwachsen ließ. Die notwendige Vorbereitung hatte freilich jene vorausliegende Zeit des Humanismus gegeben. Sie hatte die Gewalt kleinstaatlichen Sonderempfindens be-

schränkt, sie die Werte zum großen Teil erst geschaffen, deren man sich jetzt bewußt ward, die Kräfte geweckt, die jetzt dem neuen Ziele zustrebten.

So darf der Philologe, der am festlichen Tage dem Brauche der Universität entsprechend ein Stück seiner Alltagsarbeit Ihnen vorlegen soll, vielleicht die Frage aufwerfen, woher jenes Idealbild des Humanismus, woher der Begriff des echten Menschentums stammt. Daß er sich dabei an Worte halten und eines Wortes Geschichte, einen Ausschnitt aus einem Lexikon, vorlegen muß, liegt an der Art seiner Arbeit. In Bildung, Bedeutungswandel und Häufigkeit einzelner Worte sucht er die Geistesgeschichte eines Volkes zu erkennen.

Jenes Idealbild des Menschentums, der *humanitas*, das damals wie in der Zeit der Renaissance die edelsten Gemüter erfüllte, galt einem Schiller und Goethe ohne weiteres als griechisch, und ist das doch nur in einer gewissen Beschränkung. Die griechische Sprache hat kein Wort dafür geschaffen, ja selbst der Begriff ist noch unentwickelt. Erst bei den Römern finden wir in Reden und Briefen, ja selbst in wissenschaftlichen Darlegungen immer wieder die Worte «echter Mensch» und «Menschentum», *humanus* und *humanitas*.[1] Erst die Einwirkung griechischen Geistes auf ein kraftvoll entwickeltes fremdes Volkstum, erst der Konflikt zweier Nationalitäten hat den Begriff und das Wort geschaffen. Wir können seine Entwicklung noch verfolgen, die eine kurze Strecke griechischem Sprachgebrauch parallel läuft. Denn der Begriff des Unmenschlichen als des Barbarischen, Rohen, Grausamen oder auch nur Allzustrengen ist auch im Griechischen allgemein verbreitet, ja selbst schüchterne Ansätze zu einem positiven Bilde des Menschlichen finden sich in der Komödie: du würdest so handeln, wenn du ein Mensch wärest.[2] Die Ausbildung bringt erst das Latein, und zwar zunächst in einer Mannigfaltigkeit und Viel-

seitigkeit, von der mit wenigen Worten eine Vorstellung zu geben schwer ist. Umfaßt es doch bei Cicero alles Erbarmen, Milde, Billigkeit, Versöhnlichkeit, Uneigennützigkeit, Wohlwollen, Freigebigkeit, Herablassung, Freundlichkeit, Höflichkeit, ja jede Rücksicht auf die Empfindung anderer, ganz ebenso wie die Liebe zu Gattin und Kind, Bruder und Verwandten, Opferwilligkeit gegenüber dem Freund, Dankbarkeit gegen den Wohltäter. Und wieder in anderen Wendungen bezeichnet es als Ergänzung bürgerlicher Tüchtigkeit und Rechtschaffenheit alle Schönheit der äußeren Formen, alle geselligen Vorzüge, Eleganz, Taktgefühl, Heiterkeit und Witz und tritt in Gegensatz zu Amtswürde und Arbeitsernst oder der geistigen Anspannung, mit der wir ein bestimmtes praktisches Ziel verfolgen. Wie es hier sich eng mit dem Begriff der Erholung, ja des Spieles verbindet, umschließt es in anderen Wendungen alle ernsten Früchte der Muße und Einkehr in uns selbst, Bildung und Gelehrsamkeit, Freude am Schönen in der Dichtung und bildenden Kunst, ja selbst den Drang zu eigenem literarischen Schaffen. Bald ist es Forderung und sittliche Pflicht, bald ein innerster Besitz, dessen man sich freut und dem man Opfer bringt.[3] Wir empfinden leicht, eine bestimmte Theorie muß dem allem zu Grunde liegen, ein besonderer Anlaß den Römer dazu geführt haben, aus dem Begriffe des Menschenunwürdigen und Rohen dies positive Bild echten Menschentums zu entwickeln, das als Inbegriff aller sittlichen wie geistigen Bildung alles Weiche und Zarte zusammenfaßt, alles was über starre Gesetzlichkeit und das nicht minder starre Streben nach eigener Macht und Vorteil hinausgeht. Dem *homo Romanus*, wie ihn ein Cato forderte, ist in einem bestimmten Kreise mit Bewußtsein der *homo humanus* entgegengestellt worden, freilich nicht um die Staatspflicht aufzuheben, sondern um neben und über sie eine allgemeinere und tiefere Pflicht zu stellen, deren Inhalt man bald als *humanitas* bezeich-

nete. Es ist in gewissem Sinne wirklich ein erster, noch nicht ganz bewußter Versuch, das Recht des Staates auf das Individuum abzugrenzen, zwischen Nationalität und Menschentum zu scheiden. So ist es begreiflich, daß zwar alle es verstehen, wenn das Wort in diesem vollen Sinne gebraucht wird, daß aber durchaus nicht alle Schriftsteller es selbst so verwenden. Ein chauvinistischer Rhetor aus Sullas Zeit läßt ihm nur den Wert von Mitleid und Nachsicht, Caesar, der es fühlbar meidet, nur die verblaßte Bedeutung äußerer Kultur oder geselliger Vorzüge, Sallust enthält sich seiner ganz. Mit dem Tode Ciceros und Varros endlich scheint das Wort selbst sein Leben zu verlieren. Mag ein durch und durch banausischer Fachschriftsteller, der gern mit einer Bildung prunkt, die er nicht besitzt, es ab und an für Gesittung verwenden, oder ein Rhetor empfehlen, daß Damen auf der Straße den Gruß bekannter Herren lieber unmenschlich als entgegenkommend erwidern sollen, mögen zärtliche Eltern von dem Menschentum des Schulmeisters verlangen, daß er den Kindern Spielzeug mitbringt und nur gute Zensuren erteilt, oder der schiffbrüchige Industrieritter des Romans sich einen etwas menschenwürdigeren Anzug wünschen[4] — solche vereinzelte Äußerungen zeigen nur, daß das Wort aus seinem gesellschaftlichen Boden und ursprünglichen Zusammenhang gerissen nur noch ein schattenhaftes Fortleben hat. Gerade die führenden Geister weichen ihm aus. In dem umfangreichen Nachlasse des Livius erscheint das Wort Menschentum nur an zwei benachbarten Stellen zur Bezeichnung geselliger Virtuosität; selbst unmenschlich in dem Sinn von grausam wird ungern, menschlich für barmherzig gar nur dreimal gebraucht. Um so häufiger begegnet gerade bei Livius menschlich im Gegensatze zu göttlich, um die Kurzsichtigkeit und Hilflosigkeit oder gar die sittliche Mangelhaftigkeit des Menschen hervorzuheben.[5] Besser hält sich natürlich der

ethische Sinn des Wortes Menschentum in den rhetorischen und philosophischen Behandlungen der Tugendlehre. Aber es bezeichnet hier seit der Zeit des Augustus eine bestimmte Einzeltugend, die früher nur einen kleinen Teil des Begriffes ausmachte. Es ist die Menschenliebe in jenem weiten Sinne, den der Grieche dem Worte φιλανθρωπία gegeben hat. Römisch ist nur noch die Bildung des Wortes und bisweilen eine Erinnerung, daß es ursprünglich das Menschenwürdige bedeute, dessen Inhalt freilich für die Philosophie dieser Zeit kleiner und enger geworden ist.“

Bestätigt uns alles dies, daß jenem weiten und tiefen Wortgebrauch der früheren Zeit wirklich eine bestimmte Theorie zugrunde liegt, so ist zugleich sein Ursprung gegeben. Nur in dem Kreise des jüngeren Scipio kann der Begriff geprägt, das Ideal gebildet worden sein; auf die Lehren des Griechen Panaitios muß es also zurückgehen, und wer das Werden der antiken Humanität schildern will, hat zu zeigen, wie aus der Ethik dieses Mannes die Standesmoral der vornehmen Gesellschaft Roms hervorwuchs. Wir dürfen das Lexikon beiseite legen und zu den Berichten der Historiker greifen.

So eng die Verbindung Roms mit Griechenland im Anfang des zweiten Jahrhunderts v. Chr. geworden war, so allgemein bekannt seine Sprache, so verbreitet und lebhaft die Freude an seiner Literatur in Original oder Nachbildung auch war, so stand doch der auf das Reale und Praktische gerichtete Sinn des Römers, der neben rastlosem Staatsdienst nur ebenso rastlosen Erwerb als Aufgabe des Mannes anerkannte, grade dem Eigensten und Besten des Griechentums verständnislos gegenüber. Die Einwirkung der höheren Kultur auf die niedere brachte, wie oft, zunächst nur eine Zersetzung der sittlichen Begriffe, eine Zuchtlosigkeit in den Kreisen der vornehmen Jugend, die gerade den Griechen anwiderte. So erwuchs, scheinbar berechtigt, eine nachhaltige Opposition, für

welche Griechentum und Sittenlosigkeit gleichbedeutend, die neue Bildung und das Schwätzertum der Verderb römischer Mannestugend war; wenigstens aus dem Jugendunterricht schien die fremde Literatur und alles tiefere Eindringen in ein fremdes Volkstum fernzuhalten. Es war ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung, als im Jahre 166 ein Jüngling aus Roms vornehmsten Hause, Scipio, voll heißer Sehnsucht nach echtem Manneswert und unfähig, an den kleinlichen Kämpfen seiner Altersgenossen um persönliche Macht teilzunehmen, sich in tiefer Seelennot an den gefangen zu Rom weilenden griechischen Staatsmann Polybios wandte, um von ihm zu lernen, wie er ein echter Mann und wert der hohen Ahnen werden könne. Die Seelenbildung, die der praktische Staatsmann begonnen, vollendete der stoische Philosoph Panaitios. Ihm gab Scipio sich als reifer Mann, auf der Mittagshöhe des Ruhmes und der Macht, mit einem ganzen Kreise gleichaltriger und jüngerer Freunde als demütigen Schüler hin, um fortan seine Lehre mit einer rührend pedantischen Treue ins Leben umzusetzen. Er wählte sie, weil sie zuerst den ganzen Erwerb griechischen Geisteslebens zusammenzufassen und unter ethische Gesichtspunkte zu stellen versuchte. Richten wir den Blick zunächst hierauf.

Mit der Auflösung aller sittlichen und religiös-sittlichen Volksvorstellungen hatte die Lehre der Weisheit in Griechenland begonnen. Mochte sie den Einzelnen als Maß aller Dinge betrachten und ihm die Mittel zur Macht zu geben versuchen, damit er unbeirrt von der Volksmoral, der listigen Erfindung der Schwachen, sich voll ausleben und all seine Begierden befriedigen könne, oder mochte sie in bunten Träumen ausführen, wie das Staats- und Gesellschaftsleben umzugestalten sei, um wirklich der Vernunft zu entsprechen, ihr revolutionärer Charakter blieb der gleiche. Die gewaltige Reaktion des Volksbewußtseins, die in Plato und Aristoteles versuchte, durch die Begrün-

dung wissenschaftlicher Erkenntnis jene schnellfertige Weisheit und Entfesselung des Individuums zu überwinden, blieb in ihrer Wirkung zunächst beschränkt. Wohl zwang sie auch das hellenistische Denken, die Ethik in ein wissenschaftliches System zu fügen und das sittliche Ideal aus der Natur des Menschen herzuleiten, aber die Kluft zwischen dem Volksempfinden und der Erkenntnis des Weisen blieb; die gegenwärtige Kultur mit allen ihren Satzungen und Erwerbungen zu verwerfen, alle Werte umzuwerten, oder, wie man damals sagt, die Münze umzuprägen, ist Aufgabe des Philosophen. Grade die Schule, die in der Bindung aller Sittlichkeit an den Staat dem Volksempfinden noch am nächsten blieb, zeigt in dieser Neigung ihren Zusammenhang mit der alten Sophistik: eine ganz andere Kultur und ein ganz neuer Staat ist es, die der vollkommene Weise als alleiniger Kenner auf der Grundlage der Natur erbauen soll. Die Grundlagen des bestehenden, Ehe und Familie, werden mit sophistischer Freude am Widerspruch zu der Volksempfindung negiert, die Frage, ob die schwersten sittlichen Verirrungen, die jene kennt, ob Blutschande oder Kannibalismus wirklich der Natur widersprechen, werden mit Vorliebe aufgeworfen und verneint. Das einzige Sittengebot, der Natur des Menschen zu folgen, kennt nur eine Übertretung; alle Abweichungen, alle Sünden sind gleich schwer, jede Nachsicht, jedes Verzeihen selbst Sünde. Es ist ein Großes, daß sich mit dieser leblosen, rein auf den Intellekt gegründeten Ethik der echt griechische Forschungsdrang in solcher Stärke verbindet, daß er zur Ausbildung aller Wissenschaften, ja selbst derjenigen Künste führt, die eine theoretische Behandlung bereits gefunden haben. Aber in dem System hat die Schönheitsfreude keinen Platz; nur in der Bewunderung des Kosmos wird sie als traditionelle Phrase weitergegeben. Der Satz, daß nur das Schöne gut und nur das Gute schön ist, wurzelt hier

nicht wie bei Plato in dem tiefsten Schönheitsempfinden, sondern weit mehr in ästhetischer Empfindungslosigkeit. Aus dem ästhetischen Empfinden aber war die ganze sittliche Verfeinerung entsprossen, die das griechische Volkstum inzwischen erfahren hatte.

Wir können das am klarsten in der Auffassung des Verhältnisses von Mann und Weib erkennen, das früher nur, soweit es dem Staate echtbürtige Bürger, dem einzelnen Geschlechte reine Fortdauer sichern soll, in den Kreis ethischer Betrachtungen gezogen war. Erst als die Tragödie die Leidenschaft sinnlicher Liebe zur Darstellung gebracht und in dem Volke die ästhetische Freude an der Leidenschaft geweckt hatte, begann sich die Auffassung zu ändern: dieselbe Handlung kann durch die Leidenschaft einer feurigen Seele geadelt, durch das Fehlen jedes Affektes gemein und häßlich gemacht werden. Zu derselben Zeit, als der stoische Philosoph den Affekt als das eigentlich Unsittliche bekämpft und mit sophistischem Behagen die vollkommene Gleichgültigkeit auch der schwersten sexuellen Verirrung erörtert, wagt ein Dichter der neuen Komödie zum Gegenstand eines lehrhaften Dramas den Satz zu machen, daß ohne den Affekt, ohne wahre Liebe, auch die eheliche Gemeinschaft unsittlich ist, und daß eine volle und echte Liebe nur in der Ehe möglich ist.[7]

Die neue Komödie bietet uns in der Tat die sittlichen Anschauungen des griechischen Volkes reiner als irgend eine andere Quelle, weil sie, sogar stärker als ihre Vorgängerin, die Tragödie, lehren und erziehen will.[8] Sie kann das, weil die sittlichen Fragen wenigstens in Athen, der Hochschule griechischer Jugend, das ganze Volk beschäftigen, das gegen den Sturm der Ereignisse im fernen Osten, in dessen Wirbeln Reiche entstehen und vergehen, seltsam gleichgültig bleibt. Auf der Bildung liegt aller Wert, freilich nicht in jenem philosophischen Sinne, daß die Tugend nur ein Wissen, lediglich Sache des Erkennens

sei, wohl aber in jener echt griechischen ästhetischen Überzeugung, daß Geistesbildung und Herzensbildung unlöslich zusammenhängen. Von der sittlich empörenden Handlung hatte schon der Redner[9] verächtlich gesagt «das tut nur der Ungebildete»; die Komödie schreibt sie nur dem Sklaven und dem ungebildeten Söldner zu. Den Wert, den man auch auf die formale Erziehung legt, zeigt die unendliche Feinheit und Eleganz der Sprache, die freilich nicht den handwerksmäßigen Vorschriften der Rhetoren, sondern dem Leben selbst entnommen ist und auf es zurückwirken will. Am wichtigsten aber ist für uns die alles beherrschende, zunächst rein künstlerische Scheidung, dessen, was dem einzelnen Charakter, dem Lebensalter und der Lebenslage angemessen ist, was sich bei ihnen begreifen und verzeihen läßt. Verzeihliche Schwächen und Verirrungen im Grunde tüchtiger Charaktere nimmt dies heitere Spiel ja besonders gern zum Vorwurf. Der ästhetische Begriff des Passenden und Entsprechenden, der sich unter Mitwirkung der aristotelischen Philosophie ausgebildet hat, ist zum ethischen geworden.[10]

Den Begriff der Persönlichkeit, der sich derartig zur Anerkennung gebracht hat, suchte schon der Lehrer des Panaitios in das System der Stoa zu übertragen: nicht der Natur des Menschen schlechthin, sondern der eigenen Natur zu folgen, ist die einzige Pflicht. Den schrankenlosen Individualismus, der zu einem Ideal des Menschentums nie hätte führen können, milderte der Schüler sofort, indem er ein doppeltes Ziel setzte, im Rahmen der allgemeinen Menschennatur die eigene auszubilden. Jene gibt die allgemeinen und unverbrüchlichen Pflichten, diese die besonderen Gebote des Geziemenden und Harmonischen, die Panaitios in direkter Anlehnung an die Poetik[11] aus dem ästhetischen Empfinden herleitet, aber in den Kreis des Sittlichen miteinbezieht.

So klein die Änderung scheint, so gewaltig sind ihre

Folgen. Verschwunden ist das einheitlich starre und doch leere Idealbild des Weisen: unendlich mannigfaltig, wie die Beanlagungen, sind die Formen ihrer Ausgestaltung. Verschwunden ist der geträumte Zukunftsstaat, an dessen Spitze dieser Weise treten soll: in den wirklichen Staatsgebilden soll sich jeder nach seiner Individualität und seinem inneren Wert einen Platz sichern. Verschwunden ist vor allem der Widerspruch gegen die vorhandene Bildung und Kultur:[12] sie in sich selbst zur feinsten Ausgestaltung zu bringen, wird ein Teil der Grundaufgabe, sich selbst in allen seinen Lebensäußerungen zum harmonischen Kunstwerk auszubilden. Es ist die erste völlige Aussöhnung des wissenschaftlichen Denkens und des Empfindens der Nation, eine Fortsetzung dessen, was Plato und Aristoteles versucht haben. So meidet Panaitios selbst den Schein der Unselbständigkeit nicht und schließt sich in der Einzelausführung eng an Aristoteles an, der jede Tugend als die richtige Mitte zwischen zwei Extremen bestimmt und ihren Inhalt aus dem sittlichen Taktgefühl, dem ästhetischen Empfinden des normalen Menschen hergeleitet hatte. Was das System dadurch an Originalität einbüßte, gewann es an Beharrungskraft, indem es die Schulgegensätze verminderte; schon die Anerkennung der bestehenden Bildung und des natürlichen Volksempfindens mußte außerdem die verwandten Schulen mit sich reißen. Man träumt wieder von einer inneren Einheit, ja selbst von einer äußeren Vereinigung aller idealistisch gerichteten Philosophie.

Mitwirkt bei dieser Abschwächung der Gegensätze zugleich der Kult, der großen Vergangenheit, der, im Volk gerade durch die traurige Gegenwart gesteigert, zum Faktor seines sittlichen Empfindens geworden ist, während er zugleich den Jugendunterricht beherrscht. Einen einheitlichen Geist glaubt Panaitios in der Vergangenheit seines Volkes zu empfinden. Ihre Gegensätze will er nicht aner-

kennen, selbst wenn sie so stark auf das Leben des Tages herüberwirken, wie der zwischen Philosophie und Rhetorik. In den Reden des Demosthenes und den Dialogen Platos waltet für ihn der gleiche Geist: beide erziehen zur Tugend. Es ist der Klassizismus, der uns hier zuerst als Lebensanschauung entgegentritt; sein unklar empfundener Grundgedanke eine Erziehung durch das Schöne zum Schönen.

Es ist begreiflich, daß jener zunächst kleine Kreis auf den Höhen des Lebens wandelnder Männer um Scipio die Seelenbildung, nach der sie rangen, in dieser Philosophie zu finden meinte. Sie ließ ihre Staatspflicht unangetastet, ja hatte die römische Republik als das stärkste und dauerhafteste der wirklichen Staatsgebilde geradezu als Muster und Norm hinstellen können. Aber neben und über diesen Pflichten bot sie dem Einzelnen eine Fülle neuer Aufgaben. Die aus der allgemeinen Menschennatur abgeleiteten Pflichten schrieben ihm zunächst jenes weite Wohlwollen gegen die Mitmenschen vor, das sich je nach der näheren Stellung im Staate, der Gesellschaft, der Familie, endlich der Freundschaft zu tiefster Innigkeit steigern sollte. Ein beständiges Anteilnehmen und Wohltun ist das erste Kennzeichen und Erfordernis des Menschentums.[13] Hierin war schon die alte Stoa dem griechischen Volksempfinden am nächsten gekommen. Das berühmte und so oft mißverstandene Wort Menanders «ich bin ein Mensch, darum geht alles, was einen andern Menschen trifft, auch mich an» kann gewiß nicht aus der stoischen Ethik stammen und gibt ihren Grundgedanken doch in wahrhaft klassischer Form wieder. Die Lehre, daß nicht der Besitz an sich, sondern nur seine Verwendung für andere beglückt, ist nie schöner als in jener Komödie Menanders gepredigt worden, die in ihrer doppelten Vergröberung durch Plautus und Molière zur Darstellung des widrigen Geizhalses geworden ist.[14] Dem Römer, der nach

der Schilderung des Polybios nie auch nur dem Nächststehenden das Geringste schenkte, nie von seinem Rechte irgend etwas nachließ,[15] war dieser Gedanke völlig fremd. Und doch sehen wir ihn später derartig durchgedrungen, daß ein allgemeines Unterstützen und Schenken in vornehmen Kreisen als Standespflicht gilt. Gewiß ist die Philosophie nicht der einzige Anlaß für diese Umgestaltung der gesamten Anschauungen von Besitz und Erwerb. Es ist bezeichnend für Panaitios, wie für den Kreis, dem seine Schriften galten, daß er beständiges Wohltun als einzige sichere Quelle politischer Macht hinstellt; denn nur durch die Anhänglichkeit Vieler kann der Einzelne eine bedeutende Stellung im Staate erringen und damit seine Pflicht gegen diesen voll erfüllen. Aber er beschränkt die «Wohltat», das *beneficium*, nicht auf das Geld. Tiefer als es verbindet jedes Eintreten mit eigener Person, alle wahre Anteilnahme, Güte und Liebenswürdigkeit, die in weit höherem Grade zur sittlichen Pflicht des Menschen gehören. Unsittlich ist es, dem sozial oder geistig niedriger Stehenden die eigene Überlegenheit fühlbar zu machen, unsittlich schon ein nachlässig erwiderter Gruß, Zerstreutheit im Gespräch oder Rechthaberei, unsittlich ein teilnahmloses Wort zwischen Freunden und Gatten. Auch hiervon hat sich in den Kreisen der Nobilität Vieles durchgesetzt. Wohl mag sich für die Meisten jene allgemeine Menschenpflicht auf die Standesgenossen beschränkt haben, und sie schuf hier mit jener wundervollen Verfeinerung aller Verkehrsformen auch die Heuchelei einer allgemeinen Freundschaft und eine staatsfeindliche Betonung der persönlichen Wohltat und Förderung.[16] Aber für die Besseren hebt doch auch die Höhe der Bildung, die Leistung in Wissenschaft oder schöner Literatur in den Kreis dieser Menschheit hinein.[17] Die ebenfalls aus der Natur des Menschen folgende sittliche Pflicht, nicht ganz im praktischen Leben aufzugehen, an

allem Wissen und Erkennen nach Möglichkeit Anteil zu nehmen, an allem Schönen sich zu freuen, ist in Rom nie wieder so allgemein anerkannt worden.

Das führt von selbst zu jenen Geboten des Geziemenden, welche, aus der Individualität des Einzelnen hergeleitet, die allgemeinen Pflichten ergänzen sollen. Wesentlich in ihnen liegt der eigenartige Charakter, der Neid erregende Reichtum dieser Ethik gegenüber dem modernen und spätantiken Empfinden. Der Begriff des Schönen beherrscht hier alles, und es ist ein rein empirischer, wir könnten sagen, volkstümlicher Begriff der Schönheit, verschieden für Mann und Weib, Jüngling und Greis, Hoch und Niedrig. Dem innersten Wesen des Einzelnen, seiner Individualität, soll sich alles anpassen und harmonisch nach ihr gestalten: Haus und Hausgerät, Kleidung und Haltung, Gebärde und Sprache. Sittliche Pflicht ist es, die Muttersprache in Wort und Schrift so rein und gewandt wie möglich zu gebrauchen, ja an ihrer Vervollkommenung mitzuwirken. Die Redekunst dient nicht nur praktischen Zwecken, sie ist die natürliche Folge jenes Schönheitsempfindens, das in uns auszubilden und zu steigern sittliche Pflicht ist.[18] Sie verlangt, daß wir nicht nur den gehobenen Ton öffentlicher Rede, sondern ebenso den ruhigen Ernst wissenschaftlicher Darlegung und die heitere Anmut unterhaltender Plauderei beherrschen. Eleganz und Witz gehören in den Grenzen, die Stellung und Veranlagung dem Einzelnen ziehen, durchaus zu den Geboten der Sittlichkeit, wie sich ja die Pflicht zur Erholung in heiterem Spiel und Scherz auch aus der allgemeinen Menschennatur herleiten läßt.

Aber so unendlich reich und ernst diese Gebote auch sind, so milde muß auch das Urteil über ihre Verletzung sein.[19] Ist alle Tugend nur ein schönes Maßhalten zwischen zwei an sich begreiflichen Extremen, und sind ferner bestimmte Lebensalter und Individualitäten zu bestimmten

Übertreibungen besonders geneigt, so wird ein beständiges Abstufen in dem Urteil über die einzelnen Handlungen eintreten müssen, das in schwachen Naturen wohl zu dem Alles Verzeihen werden kann, in starken wenigstens zu einem beständigen Mäßigen und Individualisieren des starren Rechtes führen muß.

In allen Zügen entspricht jener weite Gebrauch der Worte *humanitas* und *humanus*, entspricht also das Idealbild echten Menschentums in der römischen Aristokratie der letzten republikanischen Zeit der Lehre des Panaitios. Keiner anderen Philosophie kann diese Hochschätzung aller Bildung, diese freudige Anerkennung der Kultur, diese sittliche Wertung der gesellschaftlichen Formen, ja des Witzes, keiner vor allem diese Betonung des Schönheitsempfindens entstammen. Ich brauche dafür nur auf das Goethes würdige Wort eines zu Sullas Zeit in den Kreisen der Nobilität verkehrenden Grammatikers zu verweisen: einem dürstenden Menschen ist jeder Becher gut genug, dem Menschentum nur ein vollkommen schöner.[20] Daß jene Lehre durch die Annahme als Standesmoral verblassen und sich allmählich verflachen mußte, ist begreiflich. Dennoch ist es eine gewaltige Leistung dieser Aristokratie, deren Verkommenheit der Historiker so gern hervorhebt, daß sie diesen Begriff prägen und zu derartig allgemeiner Anerkennung bringen konnte, wie unser Lexikon das zeigt. Sie schuf damit zugleich die Werte, welche die Fortdauer der römischen Nationalität sicherten. Aus der Bewegung, die mit Panaitios und Scipio beginnt, ist Cicero hervorgewachsen, der als Jüngling noch die letzten Nachfolger des Scipionenkreises kennen lernte. Das sittliche Ideal der Aristokratie, das er von ihnen übernahm und durch eigene Studien des Griechischen vertiefte, hat er im Leben trotz mancher Schwächen so voll, wie nie wieder ein Römer, zum Ausdruck gebracht. Es war sein tragisches Los, daß er nicht empfand, daß dies Ideal

schon halb der Vergangenheit angehörte, und daß er daher als Mann, auch äußerlich in die Reihen der Nobilität aufgenommen, es sich zutraute, selbst das politische Ideal des Scipionenkreises in Wirklichkeit umsetzen zu können.[21] So wirkte er auf das eigene Volk zunächst nur als der geniale Sprachmeister, als sein größter Schriftsteller; später, als kurzsichtiger Chauvinismus den lateinischen Westen von Osten losriß und der Verarmung preisgab, auch als Vermittler griechischer Weisheit und Vorbereiter des Christentums. Erst als die Neubelebung griechischen Geistes auf das Abendland herüberzuwirken begann, fängt das Menschentum in ihm, das schon einen Petrarca begeisterte, an, seine volle Wirkung zu üben. Mit seinen Augen haben die Humanisten das Griechentum betrachtet; ihm danken sie ihr eigenes Menschenideal, ihm die tiefe Überzeugung von der Einheit des griechischen Geisteslebens und der alles beherrschenden Kraft des Schönheitsempfindens in ihm. So beeinflußt er weiter entscheidend den Klassizismus der romanischen Nationen und wirkt selbst auf unser deutsches Humanitätszeitalter mit hinüber. Die wunderbare Ähnlichkeit des Menschheitsideales jener drei Zeiten erklärt sich nicht allein durch das Wirken der gleichen Ursachen, sondern auch durch den leisen Zwang klassizistischer Tradition.

Daß jener eigentümliche Gebrauch der Worte Menschentum und menschlich mit Ciceros Tode wieder entschwindet, läßt sich jetzt vielleicht begreifen. Jene vornehme Gesellschaft, welche diese Worte zuletzt ohne tiefere Empfindung weitergegeben hatte, sank in den Greueln des Bürgerkrieges dahin; das neue Weltreich, demokratisch trotz seiner Verfassung und zweinational trotz aller romantischen Schwärmerei für Roms Vorzeit, kannte weder den Zwang der Staatspflicht noch den Gegensatz der beiden Nationen mehr, der bei der Schöpfung des Begriffes mit-

gewirkt hatte; die Weltanschauung endlich, aus der er erwuchs, hatte ihre werbende Kraft verloren. In ihr selbst liegt der letzte Grund für die Kürze ihrer Blüte.

Beherrscht wird sie von der Empfindung der Erhabenheit der menschlichen Natur; völlig von der aller anderen Wesen verschieden, ist sie unendlich reich an Anlagen und Kräften, in deren Betrachtung sich zu versenken, eine Art religiöser Erbauung gewährt.[22] Ein hochgemuter Optimismus läßt den Unterschied zwischen Wollen und Vollbringen nur schwach zur Empfindung kommen. Es fehlt im Grunde der Begriff der Schuld, es fehlt jede Sehnsucht nach einem Jenseits.[23] So hat in dieser Weltanschauung die Religion nur einen bescheidenen Platz in der Anerkennung einer Weltseele, welche die Göttlichkeit des großen wie des kleinen Kosmos repräsentiert, ohne doch auf die Geschicke der Menschen Einfluß zu üben. Die künstlerische Kraft, mit der in Griechenland zunächst der Dichter und später der Bildner die rohen Gestalten des Volksglaubens zu menschlichen Göttern umgeformt hatte, wird als Feind empfunden. Unmittelbar aus dem Kreise Scipios ist jener *pontifex maximus* hervorgegangen, der als oberster Leiter und rechtlicher Vertreter des römischen Gottesdienstes aussprach, es gäbe drei Arten von Religion: die philosophische Erkenntnis des Gebildeten, die allein Wahrheit enthalte, den staatlich festgesetzten äußeren Kult, den mitzumachen Bürgerpflicht sei, und die Religion der Dichter, die ganze Welt des Mythos, das heißt nach der Anschauung dieser Zeit, der freien Erfindung und des Truges. Ihr müsse man nach Möglichkeit entgegentreten; nur sei eine allgemeine Verbreitung der philosophischen Erkenntnis für das Volk teils überflüssig, teils von Übel, ein gewisses Maß des Irrtums bei ihm für den Staat vorteilhaft. Das für den aristokratischen Grundcharakter dieser ganzen Weltanschauung bezeichnende Wort läßt sich in seiner Geringschätzung der gesamten Dichtung nur als

die letzte Erbschaft der Sophistik verstehen und aus der Verarmung des griechischen, der Versteinerung des römischen religiösen Lebens begreifen. Aber schon dringt von Osten eine andere, dem ursprünglichen Volksempfinden vertrautere Auffassung der Gottheit herüber. In innigster Verbindung mit dem Menschen beeinflußt sie all sein Tun und Leiden, ja läßt sich in ihn sogar niederziehen, um ihm Wahrheitsoffenbarung oder Wunderkraft zu geben. Der große Schüler des Panaitios, der Syrer Poseidonios, der selbst Prophet sein will, gibt dieser Überzeugung die bekannte philosophische Begründung: eine Gottheit, die sich nicht beständig offenbarte, wäre keine Gottheit mehr. Ein mit Cicero befreundeter Philosoph fühlt sich im Besitz überirdischer Kräfte und will die dunkle Verkündigung angeblich pythagoreischer Weisheit durch Geisterbeschwörung und Wunder wie die Ermittlung einer gestohlenen Geldsumme beglaubigen.[24] Zwei Menschenalter später bietet ein Haupt der stoischen Schule, der griechische Lehrer des Kaisers Nero, den ganzen Aberwitz ägyptischen Götter- oder Höllenzwanges in lehrhafter Form. Hinter den rohen, oft widerlichen Übungen orientalischer Naturkulte wittert selbst der Gebildete tiefgeheimen Sinn und Uroffenbarung.[25] Immer stärker wird im Sehnen der Zeit die Vorstellung einer mystischen Vereinigung mit Gott, die über das Menschentum hinaushebt.[26]

Aber auch nach anderer Hinsicht sind die Grundlagen jener Weltanschauung ins Wanken gekommen. Die Freude an der Kultur entschwindet; in der Entbehrung, oder vielmehr in der Askese zeigt sich die Kraft des Menschen. Weiches Mitgefühl mit dem Tier läßt gerade verzärtelte Salonhelden den Fleischgenuß verurteilen. Die Erhabenheit des Weltganzen wie der menschlichen Natur wird zweifelhaft. Die im Grunde lebensfreudige Lehre Epikurs nimmt im Munde des nach dem Tode verlangenden römischen Dichters eigenen Klang an; aus tiefster Seele

fließen ihm besonders die Verse, welche die Torheit und Nichtigkeit aller Bestrebungen und Triebe der Menschen schildern, und wenn er den erbarmungslosen Kampf der Dinge in unserer Welt beschreibt, so fügt er hinzu, daß sie selbst zugrunde gehen muß: «so allgewaltig herrscht in ihr die Schuld.» Wenig später sehen wir in der Stoa ein beständiges ängstliches Selbstbeobachten, ein unsicheres Spähen, wieweit man wohl sittlich fortgeschritten ist, und ein tiefes Weh über die eigene Schwäche, das einen Seneca für den Zwiespalt zwischen Wollen und Vollbringen wunderbar ergreifende Worte finden läßt. Noch sind diese Empfindungen zusammenhangslos, oft ohne unmittelbare Berührung mit der Religion; aber wir ahnen, daß sie sich mit dem religiösen Sehnen der Menge verbinden müssen. Ich brauche Sie nur an das eigenartige Fest der Jahrhundertwende unter Augustus zu erinnern, das alle Schuld und alle Sünde der vergangenen Zeit begraben und ein reines, gottgesegnetes Geschlecht erstehen lassen sollte. Wir fühlen es: die Zeit der Humanität ist vorüber, ein Zeitalter der Religiosität wieder im Werden. —

Hochansehnliche Versammlung!

Die Geschichte eines Wortes aus einer toten Sprache hat ihre Berechtigung am Tage des Kaisers nicht darin, daß sie uns vor eine Fülle der tiefsten Fragen stellt, die auch unsere Zeit bewegen. Nur dann mag sie einklingen in den Grundton unserer Feier, wenn sie zugleich die Empfindung bestärkt, daß die sittliche Kraft, mit welcher die einzelne Persönlichkeit diese Fragen ergreift und ihr Ideal zum Leben gestaltet, bleibenden Wert für das ganze Volk besitzt und in ihm, ja über es hinaus fortwirkt und fortlebt. Ist doch der Grundgedanke unsrer Feiern stets, daß alle Arbeit, die in rechtem Sinne geschieht, so verschieden ihre Ziele sein mögen, im Dienste unseres Volkes geschieht,

und damit im Dienste und im Sinne unseres Kaisers. Zu ihm wenden wir den Blick zurück, im festen Glauben an unseres Volkes Zukunft und in freudiger Hingabe an seine Größe. Wohl uns, daß in diesen Tagen wieder von ungezählten Lippen die Worte erklingen dürfen:

Gott schütze, Gott segne unsern Kaiser!

ANMERKUNGEN.

[1] Hierauf hat m. W. zuerst Max Schneidewin, Die antike Humanität Berlin 1897 hingewiesen und zugleich das Entstehen des Begriffes im Scipionenkreise richtig betont. Im übrigen verfolgt das Buch ebenso wie der ihm gewidmete Aufsatz von Th. Zielinski (Neue Jahrb. f. klass. Altertum I 1) andere Zwecke als diese Studie, die nicht die Lebensanschauungen Ciceros, sondern ausschließlich die Vorstellungen verfolgen soll, die sich im Sprachgebrauch seiner Zeit mit den Worten *humanus* und *humanitas* verbinden. Unberücksichtigt mußten dabei Verwendungen von *humanitas* für *humanum genus*, oder Wendungen wie *humana humane ferre, res humanae*, kurz alle die Stellen bleiben, die das Wort nicht in seiner für Rom eigentümlichen Färbung zeigen. Für Stellennachweise aus den Schätzen des Thesaurus bin ich Herrn Dr. W. Bannier zu Dank verpflichtet. Den Aufsatz von Gaston Boissier *A propos d'un mot latin*, *Revue des deux Mondes* 1906, 15 Déc. und 1907, 1 Jan. habe ich erst während der Korrektur in die Hände bekommen und nichts geändert.

[2] Die erste Spur finde ich bei Plautus *Most.* 814: den Bekümmerten nicht an sein Unglück zu erinnern, *esse existumo humani ingeni* (ἀνθρώπου ἐστίν), vgl. Terenz *Andr.* 113 Trauer bei fremdem Leide *putabam esse humani ingeni mansuetique animi officia* (vgl. für die spätere Zeit Seneca Dial. IX 15, 6 *illa inutilis humanitas flere, quia aliquis filium efferat*), vgl. auch *Andr.* 236, *Heautont.* 99. Weiter führt *Hec.* 553 verglichen mit *Adelph.* 734. 736 *(haec magis sunt hominis)* und Adelph. 934 *(si tu sis homo)*, vgl. *Monost* 562 ὡς χάριέν ἐστ' ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ. Bei Terenz ist *inhumanus* schon fester Begriff, vgl. *Andr.* 278, *Heautont.* 1046, *Hec.* 499, *Phorm.* 509, *Eun.* 880. Wenn die Hetäre *Hec.* 86 von einem *miles inhumanissimus* spricht, so darf man einerseits an Plautus *Bacch.* 1169 (*non homo tu quidem es qui istoc pacto tam lepidam illepide appelles*), andrerseits an Philemon *fr.* 155 K. στρατιῶτα κοὐκ ἄνθρωπε erinnern. Auch *Asin.* 490 und *Trinumm.* 447 (vgl. *Heautont.* 77) mögen beiläufig Erwähnung finden. Die Vorbereitung des späteren Gebrauches in der Komödie scheint mir darum wichtig, weil eine Vorliebe Scipios und

seines Kreises für diese Literaturgattung gegen Ende des zweiten Jahrhunderts allgemein bekannt war und zu der Erfindung Anlaß gab, sie wären die vornehmen Helfer, auf welche Terenz verweist. Für die spätere Zeit bemerke ich, daß der Begriff an den Stellen am seltensten erscheint, welche aus dem Griechischen entnommen sind. Man vergleiche z. B. wie der Gebrauch des Wortes *homo* in intensivem Sinne im dritten Buch *de officiis*, in dem Cicero freier ist, zunimmt.

[3] Man kann die bekannte Auseinandersetzung des Gellius (XIII 17) voll anerkennen, nur darf man von ihr nicht des Rätsels Lösung erwarten. Richtig ist, daß das Wort *humanitas* nach Ciceros und Varros Tode an Inhalt verliert; wenn er ihm für seine Zeit nur die Bedeutung von φιλανθρωπία zuschreibt und dies Wort als *dexteritas quaedam benevolentiaque erga omnes homines promiscua*, das Wort *humanus* durch *facilis et tractabilis et benivolus* erklärt, so ist das griechische Wort etwas nach dem Gebrauch des lateinischen gedeutet. Wenn er hinzufügt, bei Cicero und Varro sei die Grundbedeutung παιδεία (dies muß der Sinn der Worte sein), die weiteren Bedeutungen knüpften daran, daß erst durch sie der Mensch voller Mensch würde, so trifft er den Ausgangspunkt der Vorstellungsreihe nicht übel, erschöpft sie aber nicht.

Inhumanus ersetzt den Begriff Barbar, den der Römer aus naheliegenden Gründen zunächst meidet (vgl. *de rep.* I 58); in dieser Hinsicht ist die Behauptung, daß die antike Humanität unter dem Menschen nur den gebildeten Menschen versteht, berechtigt; *de rep.* I 28 *appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politi propriis humanitatis artibus* wird durch den festen Sprachgebrauch *informari ad humanitatem (pro Arch. p.* 4) und dgl. bestätigt; die Barbaren (Primitiven) sind *inhumanae nationes* (*de prov. cons.* 29, *pro Sest.* 92). Das ganze Empfinden ihnen gegenüber ist davon beeinflußt. Der Gegensatz wirkt selbst auf die weiteren Verwendungen des Wortes nach (vgl. z. B. *in Verr.* III 23 *inhumanus ac barbarus: commodus ac disertus*). Überall finden wir die Gleichsetzung von *humanitas* und *mansuetudo*, die Gegenüberstellung von *feritas, immanitas, crudelitas* (vgl. schon Terenz *Andr.* 278). Die allmähliche Fortbildung erkennen wir, wenn auch *arrogantia, superbia, durities, acerbitas, severitas, gravitas*, endlich selbst *magnitudo animi* (*ad Att.* IV 6, 1) entgegengestellt werden. *Humanitas* wird das Maßhalten gegenüber aller Uebertreibung (vgl. Antonius in *Phil.* XIII 36; *pro Mur.* 65. 66. 76, nach der geselligen Seite *de sen.* 7), ja tritt in gewissen Gegensatz zu aller *contentio* (*de or.* II 212). Für die gesamte Weltanschauung ist das durch Panaitios beglaubigte Wort Scipios (*de off.* I 90) charakteristisch, wie man nach beendigtem Feldzuge sein Pferd wieder dem Trainer übergebe, so müsse man sich selbst nach jedem politischen Erfolge wieder in die Zucht des Philosophen geben, um das richtige Augenmaß für das menschliche Leben nicht zu verlieren. Danach hat er gehandelt, danach seine Standesgenossen zu erziehen versucht. —

Aus dem Begriff *inhumanus: ferus* entwickelt sich zunächst der von *humanitas* als *elementia, misericordia*, ἐπιείκεια (die Handlungen nicht nach dem Erfolg, sondern der Absicht zu beurteilen, ist human, vgl. *ad Att.* IX 7 a 1). Die weitere Ausbildung zeigt schon die Verbindung mit *benevolentia* (z. B. *in Verr.* III 59 und öfter). *Humanitas* wird das allgemeine Wohlwollen für alle Menschen, Gastfreiheit, Versönlichkeit, Dankbarkeit (z. B. *pro Deiot.* 15), Anerkennung fremden Verdienstes (*Brut.* 85), Uneigennützigkeit. Weiter führt die Verbindung mit *liberalitas* (z. B. *ad fam.* I 9, 12; *part. or.* 22; charakteristisch ist im Gegensatz die Verbindung von *sordes* und *inhumanitas* in der öffentlichen Leistung, *pro Muren.* 76; daß es sich auch hier um eine Art der *liberalitas* handelt, zeigt *de off.* II 56. 58 und weist zugleich darauf, im welchen Gesellschaftskreisen das Wort sich bildet). Daß die philosophische Theorie der οἰκείωσις zugrunde liegt, schließe ich aus der Verwendung desselben Wortes für die gesteigerte Liebe zu den Nächststehenden. Charakteristisch ist hierfür *de domo* 98: *ut dolenter feras et sis non tam sapiens quam ii qui nihil curant, sed tam amans tuorum ac tui, quam communis humanitas postulat.* Wohl wird die *humanitas* besonders gern den Uebertreibungen der Stoiker gegenübergestellt (der ἀπάθεια, die ja auch Panaitios bekämpft), doch genügt das zur Erklärung nicht; auch die direkte Forderung der Liebe zu den Nächststehenden muß in ihm enthalten sein, vgl. *ad fam.* V 2, 6 (*fraternam plenam humanitatis et pietatis voluntatem*), *pro Clu.* 57, *Phil.* II 9 und die vielen Stellen, an denen Cicero die *humanitas* des Atticus ihm gegenüber dankend erwähnt (verbunden meist mit *pietas* und *officium*). So wird das Wort auch vom richtigen Verhältnis der Gatten zueinander gebraucht (*ad Att.* V 1, 4 *nec secum dormire illam voluisse . . . humanitatem ei illo die defuisse*, § 3 *humanissime . . . nihil potuit dulcius*), vgl. auch *ad fam.* XVI 11, 1, wo es Dankbarkeit und Liebe des *libertus* für seinen Herren bedeutet. Da ferner die οἰκείωσις auch die Grundlage aller Gerechtigkeit ist, läßt es sich begreifen, daß auch die sittliche Empörung gegen das Unrecht zur *humanitas* gehört (vgl. *pro Clu.* 29 und hiermit *de off.* II 51 *patitur consuetudo, f e r t etiam humanitas*). —

Für eine weitere Gruppe von Verbindungen ist charakteristisch *de or.* III 58 *his artibus a d h u m a n i t a t e m fingerentur a t q u e v i r t u t e m*; ähnlich verbindet sich *humanitas* mit *virtus* oder *probitas* z. B. *pro Balb.* 18, *pro C. Rabir.* 26, *pro Planc.* 58, *pro Caec.* 104, *pro Lig.* 12, *ad fam.* XIII 33, XIV 1, 1. XIV 11. An der Mehrzahl der Stellen ist die Bedeutung gesellige Bildung wahrscheinlich, in den Empfehlungsbriefen handgreiflich (vgl. auch Nepos *vit. Att.* 4, 1; 16, 1). So verbindet sich *humanitas* gern mit *suavitas* oder *lepos*, wie *humanus* mit *facilis* (z. B. *de off.* I 90; vgl. den Gegensatz *de sen.* 7) oder *comis* (*de fin.* II 80, *de sen.* 59) oder gar *bellus* (*de fin.* II 102); der Gegensatz ist *agrestis* (vgl. z. B. *cum sen. gr. egit* 13. 14; *ad Att.* XII 46; *part. or.* 90); die Vernachlässigung äußerer

Reinlichkeit ist *inhumana et agrestis* (*de off.* I 130). Vor allem ist alle *inscitia temporis* (ἀχαιρία) inhuman, so Singen auf dem Markte, Zerstreutheit in Gesellschaft (*de off.* I 144). Ist schon hier die Beziehung zu der Pflichtenlehre des Panaitios kaum verkennbar, so noch mehr in den auf die Rede bezüglichen Wendungen. Hier verbindet sich *humanus* geradezu mit *elegans* (*de nat. deor.* I 93; *ad Att.* XVI 13 a); außerordentlich früh nimmt es ferner die Bedeutung des Witzigen an und stellt sich neben *hilaris*, *urbanus*, *salsus* u. dgl. (vgl. *pro Quinct.* 11; *ad Att.* I 13. 1; *ad Q. fr.* II 13, 3, II 8, 2; *De or.* I 27; II 40; II 271; II 365; *Tusc.* III 64; V 55; *ad fam.* XVI 21, 3). Beziehung auf eine bestimmte Theorie finde ich in *de or.* I 35 *remoto foro contione iudiciis oratorem in omni genere s e r m o n i s e t h u m a n i t a t i s esse perfectum*, vgl. I 71 *in omni genere sermonis in omni parte humanitatis oratorem perfectum esse debere* (hiernach vielleicht zu deuten I 106), vgl. II 212 die Gegenüberstellung von *contentio* und *humanitas*. Dem entspricht derartig die Lehre des Panaitios *de off.* I 132 ff. II 48, daß hier eine direkte Beeinflussung um so weniger zu leugnen ist, als gerade Scipio die Kunst des *sermo* an Xenophons ἀπομνημονεύματα studiert und sich die Ironie des Sokrates anlernt, die *de or.* II2 70 geradezu als *humanitas* bezeichnet wird. — Für die Verbindung mit *otium* oder *remissio* wird es genügen, auf die Archias-Rede (besonders § 16) sowie auf *de or* I 32 (vgl. auch III 58) zu verweisen. — Die Freude am Schönen in der Kunst zeigt besonders *in Verr.* IV 98 (Leute wie Verres fühlen sich als *humani*; daß Cicero zu diesem Kunsteifer der Nobilität frühzeitig in Gegensatz trat und blieb — man denke an *Parad. Stoic.* V 37 ff. — genügt, um das seltene Erscheinen des Wortes in dieser Bedeutung zu erklären). Schon *or.* 172 führt mit der Betonung des Empfindens des Schönen in der Rede auf ein anderes und allgemein bekannteres Gebiet. Die Verbindung von *humanitas* mit *litterae*, *doctrina*, *eruditio* bedarf kaum der Belege. Auch in dieser Bedeutung ist das Wort schon vor Cicero geprägt und in seinen Jugend- wie Alters-Schriften gleich häufig. Als charakteristisch könnte man höchstens *Tusc.* V 66 die Umschreibung von οὐκ ἄμουσος anführen: *qui modo cum Musis, id est cum humanitate et cum doctrina habeat aliquod commercium.* — Für *humanitas* als Besitz werden Stellen wie *ad Att.* XIV 13 b 3 und *ad fam.* XI 22, 1 genügen.

[4] Vgl. Vitruv z. B. IX *praef.* 2; II *praef.* 5; II 1, 6; II 8, 12. Seneca Rhet. *contr.* II 7, 3 *adversus officiosum salutatorem inhumana potius quam inverecunda sit* (der Sohn sagt *Dial.* IV 24, 1 *parum humane salutavit;* der beständige Rückgang des Wortes *inhumanus*, das von einzelnen Schriftstellern ganz gemieden, von andern auf den Begriff unmenschlicher Grausamkeit beschränkt wird, zeigt am besten das Verblassen des positiven Bildes; daß in der Sprache besonders die Verbindungen *humane salutare* und *accipere* fortleben, erwähne ich ebenfalls als charakteristisch). Vgl. weiter Petron 86; Quintilian II 2, 10; Petron 117.

[5] Natürlich fehlt dieser Gebrauch auch bei Cicero nicht; nur auf seine Häufigkeit und sein einseitiges Hervortreten lege ich Gewicht. Übrigens erscheint auch in dem Riesenwerk des älteren Plinius das Wort *humanitas* nur zweimal (III 39; XIII 68), das Adjektiv nur XVI 78 (im Spiel mit *urbanus*); XVIII 44 (sicher aus der Quelle); XXIX 62; 142; XXXI 88; XXXIV 17; 89. Das Zurückgehen ist handgreiflich.

[6] Nicht nur für Valerius Maximus, auch für Seneca den Sohn ist *humanitas* nur φιλανθρωπία, wenn auch bei letzterem die Empfindung, daß *humanus* ursprünglich menschenwürdig bedeute, bisweilen durchbricht, (vgl. z. B. *Dial.* X 14, 4; IX 15, 3; III 14, 3). Zahlenmäßig ist übrigens auch bei ihm das Wort im Rückgang.

[7] Die frühere Auffassung zeigt sich in der alten Komödie nicht nur in dem Handeln eines Dikaiopolis und Trygaios, sondern klarer noch in dem Kampf gegen das von Jonien übernommene Hetärenwesen. Das Verhältnis des Perikles und der Aspasia ist unsittlich, die Benutzung des Bordells sittlich (ähnlich die römische Anschauung, und zwar bis über die Zeit des Augustus). Insofern nimmt die Philosophie in dem Kampf gegen das πάθος die alte Volksmoral auf, die in jedem Sklavenstaate natürlich ist. Die neue Komödie läßt nur den Sklaven oder Söldner im Bordell Befriedigung suchen oder den Dienst des freien Mädchens auf Zeit mieten. Jedes Verhältnis, das nicht getadelt werden soll, setzt das πάθος voraus; daß der gebildete Jüngling das in die Gewalt des Kupplers geratene Mädchen nicht berührt, so lange sie unfrei ist, gilt als selbstverständlich; wirkliche Liebe muß überall zur Ehe führen. Mag Menander auch die üblichen Witze der älteren Komödie über das Unglück der Ehemänner übernehmen, so entspricht doch der Versuch des kühnen Neuerers Apollodor, die Liebe zur Hetäre und die Liebe zu der Gattin (der gegenwärtigen oder erhofften) in Gegensatz zu stellen, durchaus dem Geiste der menandrischen Komödie. Daß auch in ihr die Hetärenliebe zwar bei dem Jüngling begreiflich und durch das πάθος entschuldigt, an sich aber durchaus nicht als moralisch gleichgültig erscheint, zeigt selbst der Δὶς ἐξαπατῶν. Der Vater, der sie nur aus Sorge vor Geldverlusten seinem Sohne fernhalten will, wird dem ehrenfesten Schulmeister gegenüber durchaus ins Unrecht gesetzt. Es ist ein Fehltritt, aber freilich ein Fehltritt, der auch wieder erzieht (vgl. besonders *Bacch.* 73). — Daß diese Ausbildung des sittlichen Empfindens sich zunächst in Athen vollzieht, zeigt sich am klarsten darin, daß die neue Komödie die Liebessprache der Folgezeit beherrscht; nur wächst allmählich die Freude an dem πάθος (wo sie ganz fehlt, wie bei dem Epigrammatiker Poseidippos, ist der Einfluß der Philosophie unverkennbar). Bei Asklepiades glaube ich schon den Beginn jenes ästhetischen Genießens der eigenen Leidenschaft zu empfinden, bei dem die Person der Geliebten ganz zurücktritt; voll ausgebildet begegnet es uns in den späteren Dichtungen des Properz. — Wenn man öfters hört,

Catull zeige in den Gedichten 72 und 87 + 75 in der Scheidung zweier Arten von Liebe (*uri* und *bene velle*) ein über die Antike hinausgehendes Empfinden, so ist das nur halb richtig. Das Neue liegt weit mehr in Gedicht 109 verglichen mit 76. Letzteres kann man m. E. gar nicht verstehen, wenn man nicht annimmt, daß ein im Grunde unverdorbenes und reines Gemüt damals den Ehebruch gar nicht als unsittlich empfinden muß, wenn die Frau das neue *foedus* in aufrichtiger Liebe schließt; sich zu einem solchen frei zu verschenken ist trotz der Ehe erlaubt und durch das πάθος gerechtfertigt. Erst unter dieser Annahme vermag ich auch das vielumstrittene Gedicht 68 zu verstehen, muß aber freilich v. 28 Lachmanns allgemein angenommene Konjektur *quivis* für *quisquis* aufgeben (zu schreiben ist *vix quis* oder *quisnam tepefactet; hic* bedeutet dasselbe wie v. 36 *huc*). Um zwei Gaben hat Malius gebeten: selbst in der Liebe unglücklich (den Ausdruck nimmt er von Philodem A. P. X 21) will er sich an den ἐρωτοπαίγνια Catulls trösten, an dem was Venus dem Freunde (daher v. 9) geschenkt hat, der sicher in dem üppigen Verona nicht allein schläft; oder die Musen sollen ihn durch den Freund mit den Liedern alter Dichter trösten (natürlich also durch Übersetzungen; die Deutung, er wolle sich ein Buch borgen, zieht das ganze Gesuch ins Komische), also mit der ἀοιδή. Das eine muß Catull ganz versagen, das andere kann er nur in ungenügender Weise erfüllen und entschuldigt sich damit, daß er nur eine Kapsel bei sich habe (nicht *magna copia*, v. 33); so kann er nur kärglich, nicht reichlich spenden (v. 39 *copia posta est;* für *copia* in dem Doppelsinn vgl. Paulinus Nolanus p. 267, 19 Hartel; die Konjektur der Itali *facta est* zerstört diesen hier notwendigen Doppelsinn; für *ponere* vgl. Martial I 44). Dann muß allerdings Gedicht 68 b anschließen wie 66 an 65, und es muß ein *carmen veteris scriptoris* sein, nur zurechtgemacht für Catull, seine Liebe und seine Trauer. Das zeigt ja auch sein Bau, den man nicht bloß als seltsam bezeichnen, sondern auch erklären sollte. Dem Alexandriner gehört m. E. das Lied, welches Laodamias Entschluß und Kommen zu dem Gatten schildert, ehe noch der θάλαμος vollendet und geweiht ist (nach Troia wird er entboten und muß unverzüglich folgen; daß er dort fallen und sie in den Tod nachziehen wird, weiß sie durch ein Orakel, vgl. v. 85 *scibat*, 106 *vita dulcius atque anima coniugium*, 116. 117). Da der Alexandriner derartige Romanzen mit einem persönlichen Vorwort einzuleiten liebt (vgl. Göttinger Gel. Anz. 1904 S. 957), so mochte schon der Dichter des Originals die eigene Geliebte und ihr erstes Kommen im Eingang erwähnt haben; alles weitere ist Zusatz Catulls. Das Lied ist unverständlich, wenn sich nicht im Schlusse Catull selbst als den eigentlichen Gatten, Metellus aber als den *adulter* faßt (nur von erzwungenen *furta* der doch keuschen Geliebten redet er 135. 136 und 147. 148; als Antwort auf die von Lachmann angenommene sprachlich wie psychologisch befremdliche Bitte «sende mir Liebes-

lieder, denn, während du zu Verona bist, wärmt hier zur Schande für dich jeder anständige Mensch seine kalten Glieder auf dem von dir verlassenen Lager», kann ich sie mir durch keine Hilfsannahme eines uns rätselhaften antiken Empfindens erklären). Für dieses Empfinden allein paßt auch die Scheidung von *bene velle* und *uri*, von der ich ausging. Es wäre lockend, die Rolle des *foedus* in der römischen Erotik noch weiter zu verfolgen, das in dieser Zeit des schrankenlosen Individualismus noch wirkliche Bedeutung hat und das vom πάθος abgeleitete Recht, die eigene Person frei zu verschenken, am klarsten zeigt, doch fürchte ich die ästhetisch anstößige Form der Anmerkung schon inhuman genug verwendet zu haben.

[8] Das äußerliche Kennzeichen dafür ist der Eintritt der Sentenz in die Komödie.

[9] Aischines gegen Timarchos 147 φιλανθρώπου πάθος καὶ εὐγνώμονος ψυχῆς — ὑβριστοῦ καὶ ἀπαιδεύτου ἀνδρὸς ἔργον. Der Doppelsinn von παιδεία als sittliche und intellektuelle Bildung zeigt sich in dieser Rede besonders gut, vgl. 144 ἀπαιδευσία, 148 ἐπαίδευσεν-ἀνήκοος παιδείας, 149 πεπαιδευμένος, 185 τίς οὐκ ἀπαίδευτος, 187 τὴν κοινὴν παιδείαν ἀνατρέφετε. Ganz im Sinne von *inhumanus* begegnet 70 ἀληθῆ μέν, οὐκ ἀπαίδευτον δέ (vgl. 89 κόσμιος). Von Intellektualismus kann dabei natürlich nicht die Rede sein.

[10] So erscheint das πρέπον schon bei Menander, vgl. fr. 575 K. σὺ μὲν παραινεῖς ταῦτα ὅσα σοὶ πρέπει, ἐμὲ δὲ ποιεῖν τὸ καθῆκον οὐχ ὁ σὸς λόγος, εὖ ἴσθ' ἀκριβῶς, ὁ δ' ἴδιος πείθει τρόπος, eine Stelle, die ebenfalls gegen jeden Intellektualismus in der Volksmoral spricht. Daß die Wertung der Individualität vom Begriff des πρέπον ausgeht, zeigt ganz besonders gut *de off.* I 110.

[11] Vgl. *de off.* I 96. 97; *or.* 70 ff. Es entspricht der Geschichte des Begriffes nicht, wenn Heinze annimmt, daß Horaz *Ars* 153 ff. aus einer anderen Quelle als einer Poëtik stammt.

[12] Daß Zenon die ἐγκύκλιος παιδεία verurteilte, bezeugt Diogenes Laert. VII 32. Von Panaitios her begreift man, daß Poseidonios die einzelnen kulturellen Fortschritte auf Philosophen zurückführte; er nahm die Definition als *ars vitae* ernst.

[13] Vgl. *pro Planc.* 81 *equidem nihil tam proprium hominis existimo quam non modo beneficio, sed etiam benevolentiae significatione alligari, nihil porro tam inhumanum, tam immane, tam ferum quam committere, ut beneficio non dicam indignus, sed victus videare*, vgl. *de off.* II 21 ff. 52 ff.

[14] Vgl. v. Wilamowitz Neue Jahrbb. f. d. klass. Altertum III 518.

[15] Vgl. Panaitios *de off.* II 64 *est enim non modo liberale paulum non nunquam de suo iure decedere, sed interdum etiam fructuosum.* Die Mahnung war für Rom besonders nötig.

[16] Besonders lehrhaft sind in dieser Beziehung Caesars Be-

merkungen über die Gegner, die trotz seiner *beneficia* oder *merita* gegen ihn fechten, ferner Phil. II 3 ff. Die Stelle bedürfte freilich eines längeren Kommentares; an sich hebt der politische Gegensatz jene fiktive *amicitia* nicht auf (vgl. Phil. VIII 11, X 5, XI 15; selbst XII 3 ff. bleibt der Ton ganz anders als in Athen). Erst die Invektive löst sie offiziell und geht darum sofort auf die Vernichtung der bürgerlichen Ehre (daher in ihr die beständigen Anlehnungen an Aischines gegen Timarchos). Sie ist die Kriegserklärung, soweit Krieg *in civitate* möglich ist, und bildet bestimmte Formen aus, zu denen auch das Antwortspamphlet gehört. Für die Beurteilung der zweiten *Philippica* ist wichtig, daß die offizielle Kriegserklärung durch Antonius vorausliegt und eine Aufnahme der Fehde notwendig ist.

17 Vgl. *pro Cael.* 54 *an ille vir illa humanitate praeditus, illis studiis, illis artibus atque doctrina illius ipsius periculum, quem propter haec ipsa studia diligebat, neglegere potuisset* (vgl. oben Anm. 3). Die Sache selbst wird weiterer Belege kaum bedürfen.

18 Man vergleiche mit diesen Vorschriften des Panaitios die oben erwähnten Stellen *de or.* I 35. 71 II 212. 270 und vor allem den Eingang des Orator. Daß für Cicero die Vollendung in der Form der Rede notwendige Äußerung des Schönheitsempfindens, die Beredsamkeit ein Teil seiner *humanitas* ist, gibt ihm die Bedeutung für sein Volk und hebt ihn zugleich weit über die gleichzeitigen griechischen Talente. Die Empfindung dafür scheint dem modernen Deutschen freilich zu fehlen.

19 Man vergleiche *pro Cael.* 25 *qui in reliqua vita mitis esset et in hac suavitate h u m a n i t a t i s, qua prope iam delectantur omnes, versari periucunde soleret, fuit in hac causa pertristis quidam patruus, censor, magister; obiurgavit M. Caelium, sicut neminem umquam parens* und die damit zusammenhängenden Ausführungen ebenda 39—42 mit der Schilderung des Micio bei Terenz (besonders *Ad.* 736). Damit stimmt wunderbar die Vorschrift des Panaitios *de off.* I 136. 137. Schon sie gestattet weitere Schlüsse, die sich aus seiner Erklärung der Tugenden als μεσότητες als notwendig erweisen.

20 Varro *de l. lat.* VIII 31, vgl. ebenda: *quodsi quis duplicem putet esse summam, ad quas metas n a t u r a e sit perveniendum in usu, utilitatis et e l e g a n t i a e, quod non solum vestiti esse volumus ut vitemus frigus, sed etiam ut videamur vestiti esse honeste, non domum habere, ut simus in tecto et tuto solum, . . sed etiam ubi voluptas retinere possit, non solum vasa ad victum habilia, sed etiam figura bella atque ab artifice* (vgl. § 32). Daß die Zeit der Quelle, aus welcher der Abschnitt stammt, etwa die ist, in welcher ein Verres seine Kunstschätze sammelte, habe ich (M. Terentius Varro und Johannes Mauropus von Euchaita S. 54) erwiesen. Über Ciceros Stellung zu diesen Bestrebungen vgl. oben Anm. 3.

21 Es ist für die Würdigung der Politik Ciceros von entschei-

dender Bedeutung, daß man den Zusammenhang seiner ethischen und politischen Ideale begreift. Selbst für sein schwerstes Vergehen muß man die Rechtfertigung des Gracchenmordes im Scipionenkreise mit in Anschlag bringen: die Pflicht, den Staat zu erhalten, kann den Einzelnen über alles geschriebene Recht und Gesetz hinaustreiben, ja in verzweifelter Lage selbst den politischen Mord rechtfertigen. Wohl mag man diese Theorie, zu deren Begründung die griechische Beurteilung des Tyrannenmordes natürlich beitrug, als Zeichen der Hilflosigkeit dieser humanen Gesellschaft gegenüber der beginnenden Revolution betrachten; sie darum zu ignorieren hat man auch dann nicht das Recht. Die sittliche Wertung der einzelnen Nottat läßt sich nicht bloß von der Ermittlung der einschlägigen Paragraphen des römischen Strafrechtes abhängig machen.

[22] Vgl. z. B. *de leg.* I 16, eine Stelle, die, noch nicht aus der philosophischen Quelle entnommen, die eigene Stimmung Ciceros vorzüglich wiedergibt.

[23] Daß Varro sich in seiner offiziellen Apologetik (*rer. div.* I und XVI) an Poseidonios hält, oder daß Cicero sich bisweilen entschließt, an ein Fortleben der Seele zu glauben, gestattet auf die antike Humanität als solche gar keinen Schluß. Der Kampf gegen die Religion der Dichter und Künstler (vgl. noch Varro bei Augustin *de civ. dei* IV 31; IV 9, VII 5) geht bei Panaitios nicht wie bei Plato auf tiefe Religiosität zurück.

[24] Nigidius übte damit nur, was zahllose Goëten in Italien längst taten (vgl. Pomponius *fr.* 109 Ribbeck: *ergo, mi Dossenne, cum istaec memore meministi, indica, qui illud aurum abstulerit. — non didici ariolari gratiis*) und wofür wir in den Zauberpapyri und weiter in byzantinischen Handschriften zahlreiche Anweisungen haben. Ihnen entspricht auch die Art seiner Mantik. Er ist Philosoph und Goët (Hieronymus aus Sueton *Pythagoricus et magus*). Daß er zugleich die Bildung einer Gemeinde versuchte, zeigt Pseudo-Cicero *in Sallustium* 14 *abiit in sodalicium sacrilegi Nigidiani*, Cicero *in Vatinium* 14 *tu, qui te Pythagoreum soles dicere. e. q. s.* vgl. *Schol. Bob.*; *fuit autem illis temporibus Nigidius quidam, vir doctrina et eruditione studiorum praestantissimus, ad quem plurimi conveniebant. Haec ab obtrectatoribus velut factio* (*actio* cod.) *minus probabilis iactitabatur, quamvis ipsi Pythagorae sectatores existimari vellent.* Auch die wüsten Formeln, die wir aus Pseudo-Jamblich περὶ μυστηρίων für Chairemons Werk erschließen können (es war als das Lehrbuch ägyptischer Religion von Porphyrios angegriffen und ist in sehr viel weiterem Umfange benutzt, als man bisher annimmt), entsprechen bis ins Kleinste den Wendungen ägyptischer Zauberpapyri. Verquickt war dabei diese Lehre mit der stoisch gerechtfertigten Astrologie (die ja auch Nigidius aus Ägypten übernimmt; die pomphafte Beschreibung des ägyptischen Kultes zeigt, daß das Werk für ihn Propaganda machte. Auch jene *vates*, die es sofort merken, wenn ein Memmius anfängt, gottlose Schriften zu lesen, und ihn dann mit erbaulichen Wundergeschichten und

Träumen ängstigen, sind schwerlich von den Goëten verschieden. Es wird viel zu wenig betont, daß die orientalischen Kulte hauptsächlich dadurch Eingang finden, daß sich mit ihren nicht vermenschlichten Göttern eine ausführliche Heilsbotschaft und eine dunkle, aber um so wirksamere Dogmatik verbinden. Sie mußte ihre Rechtfertigung für die Gebildeten in der Philosophie suchen, Philosoph und Prophet sich nahe treten. Daß zugleich mit der Verkündigung dieser von dem nationalen Empfinden und der Tradition losgelösten Religionen die auf freiem Entschluß des Einzelnen beruhende Annahme, der Glaube, eine neue Bedeutung, die Wundererzählung in der Religion eine wichtigere Stellung gewinnt, ist klar. Die Predigt entwickelt feste Formen (vgl. die Hermetischen Missions- und Dankpredigten und die Naassenerpredigt), bestimmte Bekenntnisse formulieren sich (vgl. z. B. Corp. Inscr. Lat. X 3800: *Isis . . . una quae es omnia*, Martial V 24: *Hermes omnia solus et ter unus*). Mysterienfeier und Gemeindegottesdienst schließen sich an (vgl. Apuleius *Met.* XI, besonders *cap.* 24). Die Überlegenheit des hellenistischen Mystizismus über die offizielle Religion liegt nicht zum wenigsten in dieser Ausgestaltung der gottesdienstlichen Formen. Auf sie und auf die literarischen Formen möchte ich den Blick der Mitforscher lenken und habe deshalb des öfteren eine Literatur besprochen, die sich selbst als ägyptisch gibt und nachweisbar in Berührung mit den ägyptischen Zauberpapyri steht. Das gerade hierin für denjenigen, dem die Religionsgeschichte als Neuland das Reich der unbegrenzten Möglichkeiten ist, der Reiz liegen kann, sie als urgriechisch zu erklären, begreife ich durchaus. Aber wenn man, wie Th. Zielinski (Archiv f. Religionswissensch. VIII 321, IX 25) eine niedere und höhere Hermetik scheiden und letztere auf die Urphilosophie der Arkader und Böotier zurückführen will, wird man das wenigstens beweisen müssen. Ich prüfe nur die Argumente für die Mittelstation Cyrene nach, da mit ihr alle weiteren Kombinationen stehen und fallen. Wenn eine späte Hermetische Schrift die bekannte gnostische Lehre vom Urmenschen und seinem Sündenfall bringt, so wird sie zunächst dadurch als griechisch erwiesen, daß die tändelnde Hylas-Ballade des Properz (I 20) in allen Einzelheiten eine Darstellung dieses Sündenfalles des Urmenschen sein soll, der hier Hylas heißt weil er nicht aus Hyle besteht. Daß Z. dabei nur eine willkürliche Übertragung der Sage anzunehmen scheint und damit all seine späteren Schlüsse wieder gefährdet, und daß man Goethes Fischer mit demselben Recht auf jene gnostische Lehre beziehen kann. übergehe ich. Weil Kallimachos einmal erwähnt, daß Herakles den Vater des Hylas erschlagen und sein Volk verpflanzt hat (*fr.* 410), was bei Properz eben nicht steht, ist der Battiade für jenen die Quelle, und für Ägypten der große Vermittler Hermetischer Lehren, wovon sich freilich sonst keine Spur erhalten hat. Die Heimat des Kallimachos ist Kyrene, also ist dies die nächste Heimat der Hermetik. Nun fehlt Hermes freilich gerade hier im Kult; aber an seine Stelle ist

in Arkadien z. T. Apollo getreten; Apollo ist Hauptgott in Kyrene; also ist Hermes Hauptgott in Kyrene. Die Eingeweihten wußten hier immer, daß Apollo Hermes ist; so haben wir zugleich eine Geheimreligion für Kyrene gewonnen. Ihre Spur läßt sich, wenn wir aus der Hermetischen Literatur eine Schrift mit möglichst wenig ägyptischen Namen aussuchen, noch weiter verfolgen. Die Dreizahl der Personen in dem späten, lateinisch erhaltenen Asclepius, nämlich Hermes, Asklepios, Ammon (die vierte, der ägyptische Tat, wird rasch beseitigt) kann überhaupt nur in Kyrene gebildet sein; freilich wird Ammon in der Schrift von Z. als König gefaßt, was er in Kyrene nicht ist, und etwas später von Z. selbst mit Isis, Horus und Tat als ägyptische Zutat dieser Dialoge bezeichnet; der Kult jener drei Götter begegnet ja auch tatsächlich in Theben, wo Hermes und Asklepios sogar dieselbe Kapelle bewohnen; doch macht das hier nichts aus. Dieselbe Schrift gibt ja an, das Grab des alten Asklepios liege *in monte Libyae circa litus crocodilorum; litus* kann nur die Meeresküste sein, (wo es freilich keine Krokodile gibt), also Kyrene. Daß in Ägypten eine Fülle von Orten nach dem Krokodil genannt ist, libysch das ganze Westgebirge heißt, der Dialog nur von Ägypten spricht und hier ein Gottmensch Asklepios gelebt hat und gestorben ist, würde nur ein Ägyptomane berücksichtigen. Wir müssen zunächst lernen, daß Asklepios in Kyrene begraben ist, wozu trefflich stimmt, daß nach einer Tradition sein Grab in Arkadien gezeigt wird; arkadisch ist kyrenisch. Nun erscheinen jene Personen des Dialoges als Menschen — was für Ägypten niemand irgend verwundern wird — für Kyrene denken wir daran, daß Euhemeros früher, freilich ohne jeden Anhalt in der Überlieferung, als Anhänger der kyrenäischen Philosophenschule galt; das ist jetzt erwiesen. Wenn ferner eine späte, wohl der niederen Hermetik angehörige Schrift Κυρανίδες (?) heißt, so ist das klare Ableitung von der dorischen Form des Stadtnamens, so unklar Bedeutung und grammatische Bildung dabei auch bleiben. Schließlich legt eine nur von Ägypten redende Isis-Schrift in ihrem Titel Κόρη κόσμου uns auch eine Etymologie des Stadtnamens nahe: κόρη, κύρη, κυρήνη. Hier fühle ich mich gänzlich im τέλειον μέλαν. So dankbar ich von meinem geschätzten Gegner eine Reihe von Einzelbeobachtungen und Belehrungen annehme, für seine Hauptthese scheint er mir einstweilen den Beweis schuldig geblieben zu sein.

[25] Vgl. Poimandres 228 ff.

[26] Vgl. Poimanders Kap. VII und Hellenistische Wundererzählungen 135 ff. Es wäre eine lockende Aufgabe für Philologen wie Theologen das Idealbild des θεῖος ἄνθρωπος in der hellenistischen Literatur zu verfolgen.

CB311 .R37
Werden und wesen der humanitat im
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00045 3813